

Carolina Rivera Farfán

Erscheinungsformen des religiösen Lebens in Chiapas

1. Einleitung

Das Ziel dieser Arbeit besteht darin, einen Teil des umfangreichen und komplexen religiösen Lebens im heutigen Chiapas darzustellen. Vor allem sollen hierbei die verschiedenen Richtungen des Katholizismus behandelt werden, nämlich einerseits die überkommenen Bräuche und Traditionen der Indianer und andererseits der Katholizismus der Kirche, einschließlich der durch die Theologie der Befreiung beeinflussten Strömungen. Außerdem wird auf die nicht-katholischen Kirchen eingegangen, die protestantisch oder evangelisch genannt werden und während der letzten Jahrzehnte in Chiapas beachtliche Aktivitäten entwickelt haben. Durch die Betrachtung dieser drei Ausdrucksformen des Christentums, vor allem ihrer Organisationsstrukturen, ist es möglich, die religiöse Dynamik in der Gesellschaft von Chiapas zu erfassen.

2. Verschiedene Ausdrucksformen des Religiösen

Schon oft wurde gesagt, das mexikanische Volk sei "sehr religiös" und räume der Religion einen hohen Stellenwert ein. Eine Studie des Meinungsforschungsinstituts *World Value Survey* besagt für 1990, dass sieben von zehn Mexikanern sich als religiös ansehen und 85% gaben an, von Hause aus eine religiöse Erziehung erhalten zu haben. 84% derer, die sich als religiös bezeichneten, gaben an, dass die Religion ein wichtiger Aspekt ihres Lebens sei, und sie bezogen sich dabei ausdrücklich auf den christlichen Gott (Englehart, zit. in Ai Camp 1998: 174). Nach Ergebnissen der Volkszählung desselben Jahres sind 89,7% der mexikanischen Bevölkerung zumindest nominell Katholiken.

Schon diese Zahlen geben Anlass, die häufige Behauptung in Frage zu stellen, die mexikanische Gesellschaft der letzten Jahrzehnte sei

durch einen hohen Grad von Laizismus geprägt. Die Realität weist in der Tat auf das Gegenteil hin, denn viele Gruppen und Einzelpersonen sind in einer lebendigen religiösen Welt versunken, die ein vielfältiges Angebot an Verheißungen bietet. Das Religiöse, das Spirituelle und sogar das Magische, Abergläubische und Esoterische spielen in vielen Ländern Lateinamerikas eine wichtige Rolle. Mexiko ist dabei keine Ausnahme.¹

Das Angebot hat sich vergrößert, die Mehrheit der Bevölkerung steht aber weiterhin zum Katholizismus. Auch wenn viele Individuen oder gesellschaftliche Gruppen ihre Religiosität nicht mehr innerhalb der kirchlichen Institutionen zum Ausdruck bringen, so bleibt doch ein Bezugsrahmen, der von althergebrachter katholischer Kultur und Ethik geprägt ist. Das Hauptgewicht des Katholizismus zeigt sich anscheinend im Bereich der kulturellen Werte. So beeinflusst eine katholische Ethik selbst unbewusst das soziale und kulturelle Leben großer Teile der mexikanischen Bevölkerung. Auch diejenigen, die in keine institutionalisierten religiösen Praktiken eingebunden sind, sich aber im täglichen Leben zum Katholizismus bekennen, verhalten sich nach den Bräuchen und Gewohnheiten dieser Tradition. In Bezug auf den Einfluss des Katholizismus auf die Werte ist die Sichtweise von Carlos Fuentes von Interesse, einem der Vordenker des heutigen Mexiko. In einem Beitrag zur *Los Angeles Times* vom April 1952 veranschaulichte er diesen Einfluss auf das Ethos der Menschen und ihr Handeln im täglichen Leben aufgrund von Erfahrungen, die er selbst gemacht hat:

Ich bin nicht gläubig, aber ich bin katholisch in dem Sinne, dass ich einer katholischen Kultur angehöre. Davor kann ich nicht flüchten. Sie hat überall ihren Einfluss: meine Weltsicht, meine Vorstellung von Politik,

¹ Parallel zur Zunahme nicht-katholischer Religionen ist ein Zuwachs an "neuen" religiösen, pseudo-religiösen und spiritistischen Gruppen zu vermerken, die sich auf verschiedenste Glaubenszusammenhänge und Symbolsysteme beziehen. Parker (1994) bringt eine Zusammenfassung dieser verschiedenen religiösen Ausdrucksformen, die sich in der urbanen Mittelschicht der lateinamerikanischen Gesellschaft zeigen. Hierbei fällt besonders der *espiritismo kardecista brasileiro* auf, der in den letzten Jahren des 19. Jahrhunderts entstanden ist. Außerdem gibt es asiatische Kulte wie den Zen Buddhismus, Krishna-Verehrung, die Kinder Gottes und Bewegungen, die mit der Moon-Sekte verbunden sind. Andere sind wiederum Ausdruck einer Kultur des *New Age* (diese ist zunehmend in Teilen der Mittelschicht von Mexiko-Stadt populär); andere wenden sich dem Aberglauben zu, wobei sich vor allem Horoskope und Kartenlegen großer Beliebtheit erfreuen.

meine Ansichten über Frauen, Gesittung, Literatur (zit. in Ai Camp 1998: 13).

Das bedeutet natürlich nicht, dass der Katholizismus die uneingeschränkte religiöse Präferenz der Bevölkerung ist. Seit über 100 Jahren gibt es nicht-katholische Richtungen, die auf das Leben verschiedener gesellschaftlicher Gruppen einwirken. Während der letzten 40 Jahre des 20. Jahrhunderts haben sich nicht-katholische Religionen ausgebreitet, vor allem solche, die mit dem Sammelbegriff "Protestanten" bezeichnet werden. Sie sind für die Gläubigen zu einer echten religiösen Option geworden. Dieses Phänomen ist nicht nur in Mexiko zu beobachten. In ganz Lateinamerika hat der Protestantismus der Pfingstbewegung bei dynamischen Entwicklungen im Bereich der Religion die Rolle eines Vorreiters übernommen.

Das Wiederaufleben des Religiösen während der letzten Hälfte des 20. Jahrhunderts, das sich auch in hochentwickelten Gesellschaften zeigt, ist in der neueren Geschichte ein bislang unbekanntes Phänomen. Das bedeutet, dass die Gesellschaften im Gegensatz zu dem, was behauptet wurde, möglicherweise niemals ihre Religiosität wirklich aufgegeben haben. Wenn dem so wäre, müsste man sich fragen: In welchem Moment haben sie aufgehört, ihre Religiosität zu zeigen? Wann hörte die Gesellschaft auf, religiös zu sein? Und wenn dem so wäre, was bewirkt die Rückkehr zum Religiösen? Das sind Fragen, die ich in diesem Aufsatz nicht beantworten werde, es wäre aber nützlich, über sie nachzudenken.

Im Fall Lateinamerikas fällt, wie gesagt, besonders die Entstehung und Entwicklung religiöser Gruppen von Pfingstbewegungen auf. Diese sind unter verschiedenen Namen bekannt: pfingstlerischer Protestantismus, pfingstlerischer Evangelismus, evangelischer Protestantismus, pfingstlerisches Christentum, Pfingstbewegung oder einfach Evangelische. Die Pfingstkirchen sind also neben der römisch-katholischen Kirche, den Orthodoxen und den älteren protestantischen Kirchen eine weitere Ausdrucksform des Christentums. Dies unterstreicht, dass es innerhalb des Christentums verschiedene Richtungen gibt, die sich in Glaubenslehre, Liturgie und Organisationsform voneinander unterscheiden. So ist es nicht möglich, von einer homogenen Einheit zu reden, es sind eben verschiedene Konfessionen.

Mit dem oben Dargestellten möchte ich verdeutlichen, dass das gegenwärtige religiöse Leben in Mexiko wie auch in Chiapas vorwie-

gend von Kirchen und Bewegungen mit verschiedenen christlichen Profilen getragen wird, seien sie katholisch oder evangelisch. Auch wenn ich in dieser Arbeit nur auf drei Ausdrucksformen des Christentums in Chiapas eingehe – Volksreligiosität, katholische Kirche und Protestanten – muss dazu gesagt werden, dass auch weitere unabhängige Gruppierungen existieren. Einige davon sind gut organisiert, wie die Zeugen Jehovas, die Mormonen oder die Adventisten des siebten Tages.

Die religiöse Vielfalt ist eine Tatsache. Im Jahr 2000 wurden in Chiapas 3.920.892 Einwohner gezählt, von denen 60% in ländlichen Gebieten lebten, und in 56 von 118 Municipios gibt es einen hohen Anteil an indianischer Bevölkerung. Im Folgenden stelle ich anhand der Daten der Volkszählungen die religiöse Zugehörigkeit während der letzten Jahrzehnte dar, wobei in den betreffenden Statistiken nur die Bevölkerung im Alter von fünf Jahren und mehr berücksichtigt ist.²

Tabelle 1: Katholiken und Protestanten in Chiapas (1970-2000)

| Jahr | Total | Katholiken | % | Protestanten | % | Andere | % |
|------|-----------|------------|------|--------------|------|---------|------|
| 1970 | 1.569.053 | 1.431.278 | 91,2 | 75.378 | 4,8 | 62.397 | 3,9 |
| 1980 | 2.084.717 | 1.602.594 | 76,8 | 239.107 | 11,4 | 240.368 | 11,5 |
| 1990 | 2.710.283 | 1.832.887 | 67,6 | 440.520 | 16,3 | 397.551 | 14,7 |
| 2000 | 3.288.963 | 2.099.240 | 63,9 | 719.470 | 21,9 | 431.429 | 13,1 |

² Die Verwendung der Daten der Volkszählungen ist im Bereich der Religion problematisch, da es Mängel in der Präzisierung der angewendeten Kategorien und Klassifizierungen gibt. In den Volkszählungen konnte man zwischen folgenden Kategorien wählen: katholisch, protestantisch oder evangelisch, jüdisch, andere Religion, keine, ohne nähere Angabe. In anderen Ausführungen (Garma 1998) wurde aufgezeigt, dass einige religiöse Zugehörigkeiten durch diese Kategorien nicht erfasst werden konnten, wie etwa die Zeugen Jehovas, die Mormonen oder die Adventisten des siebten Tages, die sich nicht als protestantisch bezeichnen. Dasselbe gilt für die orientalischen Kulte oder diejenigen, die sich als *espiritualistas trinitarios marianos* verstehen. Es kann gut sein, dass viele Anhänger dieser Bekenntnisse die Kategorie "andere Religion" oder "ohne nähere Angabe" gewählt haben. Die Kategorien der Umfrage lassen eine klare Darstellung der Unterschiede nicht zu. Es ist deshalb wichtig, dass die Zugehörigkeit zu einer Religion klar definiert werden kann, damit die Angaben genauere und exaktere Informationen liefern.

Der kontinuierliche Rückgang des Katholizismus und der entsprechende Anstieg der nicht-katholischen Religionen ist bemerkenswert. Chiapas führt beim Anteil des Protestantismus neuerdings sogar in ganz Mexiko und bildet zusammen mit anderen südlichen Bundesstaaten wie Tabasco, Campeche, Yucatán und Quintana Roo den so genannten "harten Kern" des Protestantismus in Mexiko (Hernández 1996: 108).

Im Zensus für 2000 ist der Notwendigkeit einer Differenzierung innerhalb der Kategorie der Protestanten insofern Rechnung getragen worden, als eine Unterscheidung zwischen *Protestante* (13,9%) und *Biblica no evangélica* (7%) getroffen wird. Die Juden (unter 0,01%) und die Angehörigen anderer Religionen machen zusammen nur 0,05% aus, so dass die 13,1%, die hier als "Andere" aufgelistet sind, fast gänzlich auf die Kategorien "ohne Religion" und "ohne nähere Angabe" entfallen (INEGI).³ Die Art der Datenaufnahme zur Rubrik "ohne Religion" hat allerdings in zahlreichen Orten zu grotesken, die Wirklichkeit ganz und gar falsch wiedergebenden Ergebnissen geführt.⁴

Die Zahlen in Tabelle 1 weisen auf eine starke Konkurrenz zwischen den unterschiedlichen Kirchen und Glaubensrichtungen hin. Es gibt nunmehr verschiedene Heilserwartungen, neben denen, die die katholische Kirche anbietet, auch die vieler anderer Richtungen. Und das fällt in eine Zeit, in der die Gesellschaft von Chiapas ohnehin vielfach erschüttert ist. So wurden dort in den letzten Jahrzehnten und besonders nach dem Januar 1994 viele soziale Konflikte ausgetragen, nicht nur auf politischem, sozialem oder ethnischem Terrain, sondern auch im Bereich des Glaubens und seiner Ausübung.

3. Die Volksreligiosität oder traditionelle Religiosität

Die Maya im Süden Mexikos zählen zum Kulturreal Mesoamerika, dessen Grenzen Paul Kirchhoff 1943 definierte. Diese Region war hauptsächlich von Bodenbauern bewohnt, die trotz verschiedener

³ <<http://www.inegi.gob.mx/difusion/espanol/fnuevo.html>>.

⁴ Da wird doch tatsächlich behauptet, in den fast nur von Indianern bewohnten Gemeinden Chanal, Chalchihuitán und Chenalhó, in denen die traditionelle Medizin fast nur aus Gesundbeten besteht, seien 35,9%, 41,6% und 43,3% der Einwohner ohne Religion.

Sprachen ähnliche Kulturen entwickelt hatten. Sie siedelten zwischen La Quemada im nördlichen Staat Zacatecas bis zum Golf von Nicoya in Costa Rica, Zentralamerika (Fábregas 1999: 210). Diese mesoamerikanischen präkolumbischen Völker verbindet eine Reihe von Kulturzügen, so auch beim Weltbild und den religiösen Vorstellungen. Dazu gehört auch der Glaube an zyklische Weltalter mit jeweiliger Zerstörung und Wiedergeburt (Moreno de los Arcos 1967). Die regierende Minderheit beanspruchte für sich das Recht, die Zukunft vorherzusagen, wobei die weisgesagten ebenfalls zyklischen Sachverhalten der Vergangenheit und Gegenwart ähnelten (Cantón 1980: 75). In verschiedenen Gesellschaften bildete die Religion das Modell, von dem aus die soziale Ordnung gestaltet wurde. Dies änderte sich jedoch mit der Ankunft der spanischen Kolonialherren, die eine Sozialstruktur einführten, die sich gänzlich von den einheimischen unterschied. In Chiapas bestand eines der ersten Ziele der dominikanischen Mönche darin, die Indianer in geschlossene Dörfer umzusiedeln, um so nicht nur deren Kontrolle zu erleichtern, sondern auch um den Aufgaben der Missionierung und der Neugestaltung der gesellschaftlichen Ordnung besser nachzukommen, die in ihrem Grundmuster bis heute existiert. Aramoni (1998: 100) hebt hervor, dass die Ordensbrüder in einigen Fällen versuchten, vorhandene Modelle beizubehalten. So wollten sie etwa gewährleisten, dass in bestimmten Dorfgebieten Familien und Gruppen wohnen, die eine gemeinsame Abstammung teilen. Auch wenn jene nur mythisch begründet war, konnten so problemlos Ehen geschlossen werden. Diese neue Form des Zusammenlebens erlaubte zudem eine Kontrolle über die alten Schutzgötter der Bevölkerung, indem sie durch neue männliche und weibliche Heilige der katholischen Eroberer ersetzt wurden.

Die Kombination aus vorspanischen Ritualen und den christlichen Sitten führte zur Entstehung neuer Formen des Glaubens und der religiösen Praktiken. Aus Studien von Carrasco (1976) und Chance/Taylor (1987) geht hervor, dass die indigenen Völker im 16. Jahrhundert und bis zur Mitte des 18. Jahrhunderts zwei parallele Institutionen besaßen: eine religiöse und eine, die politische und administrative Aufgaben übernahm und die Stabilität und Reproduktion der Gruppe gewährleistete. Die gewählten Vertreter übernahmen zwar Ämter in beiden Institutionen, was aber während der Kolonialzeit zu keiner Vereinigung der beiden Ämterhierarchien führte. Es ist sehr wahr-

scheinlich, dass die Veränderung in Richtung auf eine Fusion der beiden Institutionen zu einer einzigen teils religiösen, teils weltlichen Struktur erst im 19. Jahrhundert erfolgte, auf jeden Fall nach der Unabhängigkeit (1821). Diese Ordnung der ländlichen Gemeinden in Mexiko hat weltweit das Interesse von Ethnologen gefunden. Sie wird Ämtersystem (*sistema de cargos*) genannt und verbindet üblicherweise religiöse mit politischen Funktionen. Zusammenfassend beschreibt Fábregas das System wie folgt:

Das klassische Ämtersystem ähnelt einer Skala, in der sich die Posten in einer Hierarchie von niedrigen zu höheren ordnen und den Amtsinhabern unterschiedliches Ansehen einbringen. Die jeweiligen materiellen Ausgaben sind um so größer, desto höher man in der Skala kommt. Eine Amtszeit kann zwar in einem wirtschaftlichen Ruin enden, der Amtsinhaber erhält aber ein großes Ansehen in der Gemeinde. Grundsätzlich ist dieses System für alle Männer der Gemeinde offen, und zumindest theoretisch ist die Teilnahme sogar obligatorisch. Auf diese Weise wird eine vollkommene Zugehörigkeit zur Gemeinde erreicht, was die Struktur an sich stärkt und die Reproduktion sowie soziale Organisation sichert (...). Diejenigen Männer, die alle bestehenden Ämter in der administrativ-religiösen Hierarchie durchlaufen haben, werden von den Ältesten, den sogenannten *pasados*, die Macht und Ansehen verkörpern, als Ihresgleichen anerkannt. Im Allgemeinen erhalten sie dann das Privileg, nicht bei kommunalen Arbeiten mithelfen zu müssen sowie keine Steuern zahlen zu müssen. Die Ältesten bilden die eigentliche Machtgruppe, die Entscheidungen fällt, die das Leben der gesamten Gemeinde betreffen (1999: 211).⁵

Jede mesoamerikanische Gemeinde hat ihr eigenes Ämtersystem entwickelt, wobei die territoriale Basis üblicherweise das Municipio ist.⁶ In neuerer Zeit wurde es üblich, die administrativen Ämter innerhalb

⁵ Die Analyse des Ämtersystems hat zahlreiche Diskussionen und Debatten in Bezug auf seinen Ursprung und seine Rolle innerhalb der indianischen Gesellschaft entfacht. Jeder Ethnologe und Historiker, der sich mit den indigenen Völkern beschäftigt hat, ist auf die Institution der Ämter und die Verehrung einer großen Zahl von Heiligen gestoßen, die zusammen die Grundstruktur der zereemoniellen, sozialen und oft auch politischen Organisation dieser Gesellschaften bilden. Bei der Untersuchung des Ämtersystems wurde teils von einem Idealbild von "Indianischer Gemeinschaft" ausgegangen. Wie Viqueira (1995: 22) verdeutlicht, hat dieses Konzept in ethnologischen und historischen Studien über Mexiko eine wichtige Rolle gespielt und Anlass zu theoriebezogenen Polemiken gegeben, auf die ich aber hier nicht näher eingehen werde.

⁶ Wichtige Fallstudien aus Chiapas sind Cancian (1965) für Zinacantán, Köhler (1982) für Chalchihuitán, Kalka/Brockmann (1990) für Chenalhó, Brockmann (1991) für Santa Marta und Roß/Wetzel (1997) für Pantelhó.

der Gemeindeverwaltung entsprechend gesetzlichen Vorgaben zu definieren. Durch diese Ämter werden die Interessen des jeweiligen Municipio gegenüber höheren staatlichen Instanzen vertreten, und innerhalb der Gemeindegrenzen sind sie für Verwaltung und Justizwesen zuständig. Die religiösen Ämter stehen dagegen zumeist in einer Beziehung zur katholischen Kirche. Ihre Haupttätigkeit besteht im Dienst an den Heiligen und der Durchführung ihrer Feste, also Arbeitsgebieten, die außerhalb des staatlichen Wirkungsbereiches liegen. Getrennte Hierarchien dominieren heute in indianischen und ländlichen Gemeinden von Chiapas, wenn es auch Beispiele für eine Verknüpfung der beiden gibt, wie in San Juan Chamula und anderen Indianergemeinden von Los Altos.

In Gemeinden, in denen das Ämtersystem funktioniert und von der Mehrheit der Bevölkerung getragen wird, kommt ihm große Bedeutung zu, denn es steht symbolisch für den gesamten Ort wie auch die verschiedenen Ortsteile. Zentraler Bezugspunkt dieser imaginären Einheit ist der jeweilige (männliche oder weibliche) Schutzpatron. Der Heiligenkult, die rituellen Ausdrucksformen in den Kapellen und die Opfergaben auf den Hausaltären sind Kernpunkte des religiösen Lebens.

Die kurze Übersicht soll das Verständnis bestimmter Einzelheiten der Amtsausübung erleichtern. Die Männer, die ein Amt erhalten haben, gehen eine Verpflichtung gegenüber der Gemeinde ein. Eine erfolgreiche Erfüllung ihrer Pflicht ist nur möglich, wenn sie über einen soliden gesellschaftlichen Rückhalt verfügen, bestehend aus einem sozialen Beziehungsnetz, das bei rituellen Anlässen tragfähig ist. Die rituelle Unterstützung, auf die Amtsinhaber zurückgreifen, gehört zu den kulturellen Verhaltensnormen von gegenseitiger Hilfe und Gabentausch. Durch solche reziproken Beziehungen sind sie bei verschiedenen Anlässen im Lebenszyklus mit Individuen oder Gruppen innerhalb ihrer Verwandtschaft verbunden (Rivera 1998: 293). Auf diese Weise ist die in zeremoniellem Rahmen empfangene Unterstützung letztlich Teil eines kulturellen Leitbildes gesellschaftlicher Tauschbeziehungen, wie sie ein Individuum und sein Haushalt über Netze der Zusammenarbeit pflegen.

In einigen Fällen befindet sich das Ämtersystem heute bereits in deutlicher Umgestaltung und in nicht wenigen Fällen sogar in Auflösung (Fábregas 1999: 230). Zu Veränderungen ist es hauptsächlich

durch Eingriffe des Staates, der politischen Parteien oder der katholischen Kirche gekommen, andererseits aber auch durch die Notwendigkeit, sich zur Außenwelt zu öffnen und dabei eine Mittlerrolle zwischen den Einwohnern und höheren staatlichen Stellen zu übernehmen (Bartolomé 1997). Ein Beispiel für derartige Veränderungen ist der Fall von San Juan Chamula, einem von Tzotzil bewohnten Municipio der Region von Los Altos. In seinem Bestreben, die Indianer der Region zu kontrollieren, hatte der mexikanische Staat schon in den dreißiger und vierziger Jahren des 20. Jahrhunderts die Ernennung offizieller Sprecher der Dorfverwaltung durchgesetzt. Zumal sie alle Indianer aus Chamula waren, konnten sie auf dieser Basis ihre Hauptaufgabe als Mittelsmänner zu Regierungsstellen erfüllen. Nicht von ungefähr hatte der Staat die *escribanos*, die Schreiber und Dolmetscher, als einzige offizielle Gemeindevertreter eingesetzt, denn die waren des Spanischen einigermaßen mächtig und konnten daher die zugeordnete Funktion übernehmen. Die erlangte Mittlerposition zur Regierung nutzten einige später zur Etablierung persönlicher politischer Macht in der Gemeinde. Diesen *escribanos* waren also Macht und Autorität zugeteilt worden, ohne die üblichen Formen und Schritte zu berücksichtigen, nach denen ein Amt erlangt wird.⁷ Wenn die religiösen und politischen Ämter bisweilen auch in einer Weise zugeteilt wurden, die nicht unbedingt demokratischen Formen entsprach, sorgten die lokalen Institutionen üblicherweise dafür, dass der Vorgang in rechtmäßigen Bahnen erfolgte. Einmal in ihrer privilegierten Position, gestalteten die *escribanos* von Chamula ihre Beziehungen zur Regierung von Chiapas jedoch in einer Weise, dass die traditionelle Regierungsform der Gemeinde unter Ausschaltung der bislang den Ton angegebenden *principales*⁸ erheblich verändert wurde. Als Männer in fortgeschrittenem Alter, die in der politisch-religiösen Ämterhierarchie aufgestiegen waren, hatten jene in der Gemeinde vormdem großes Ansehen genossen (Robledo 1997: 11).

In den fünfziger Jahren hatten die *escribanos* eine fast absolute Kontrolle über das Municipio erlangt, nicht nur durch ihre Position in der Gemeindepolitik, sondern auch dadurch, dass sie zu erfolgreichen

⁷ Im traditionellen System können höhere, einflussreiche Ämter erst nach dem Durchlaufen niederer erreicht werden.

⁸ Andere in der Region übliche Bezeichnung für die Ältesten.

Händlern geworden waren, die Teile der Wirtschaft nahezu monopolisierten (Handel mit Schnaps und Erfrischungsgetränken sowie Transportwesen). Außerdem waren sie diejenigen, die die *promotores*⁹ ernannten, die im Auftrag der Regierung Dienstleistungen des Staates im Bereich von Erziehung und Gesundheitswesen abwickelten. Diese Leute waren damit zu regelrechten Kaziken¹⁰ geworden, deren Macht sich auf verschiedene Bereiche des gesellschaftlichen, wirtschaftlichen und politischen Lebens der Gemeinde erstreckte. Ende der sechziger Jahre, besonders aber während der siebziger, begann die Unzufriedenheit der Bevölkerung neue Dimensionen anzunehmen, was sich darin zeigte, dass andere lokale Gruppierungen (zweisprachige Lehrer, katholische und protestantische Katecheten) ihre Autorität ernsthaft in Frage stellten. Sie boten ihnen die Stirn, um zu verhindern, dass die Wahlen weiterhin zu Gunsten des *Partido Revolucionario Institucional* (PRI) manipuliert würden, was bisher auf verschiedene Weise geschehen war.

Die Strategie, die die Vertreter des Staates in Chamula anwandten, hat nicht dazu geführt, die Probleme der indianischen Gesellschaft zu lösen. Ganz im Gegenteil – sie war einer der Gründe für zunehmende Richtungskämpfe zwischen unterschiedlichen Gruppierungen wie jungen Leuten mit Berufsausbildung, Händlern oder Menschen, die ihre religiöse Zugehörigkeit geändert hatten. Das zeigt, dass verschiedene gesellschaftliche Gruppen bemüht sind, ihr Schicksal selbst zu bestimmen, ohne Einwirken der lokalen Machthaber (Anaya 1999). Die Bevölkerung drängt zum Teil auch danach, sich in neue Formen von Beziehungen einzugliedern, sowohl innerhalb als auch außerhalb ihrer Ortschaft. Das bedeutete etwa auch, mit anderen politischen Parteien in Verbindung zu treten.

So wurde die Opposition weiter Teile der Gesellschaft von Chamula gegen die Macht der seit über 30 Jahren herrschenden Kaziken zu einem höchst brisanten politischen Thema. Jene reagierten auf die Opposition mit starker Repression. Obwohl sie seinerzeit ihre Ämter

⁹ Eine Art einheimische Entwicklungshelfer, die vom "Nationalen Indianer-Institut" (INI) bezahlt werden.

¹⁰ In Lateinamerika gebräuchliche Bezeichnung für Personen, die in einer Gemeinde das politische Leben autoritär bestimmen, sei es durch Usurpierung eines Amtes oder auch ohne jegliches öffentliches Amt. Das Wort stammt aus dem Aruak und bezeichnete auf den Antillen den Häuptling.

nach weltlichen Kriterien erhalten hatten, nämlich aufgrund ihrer Spanischkenntnisse, behaupteten sie jetzt, dass alle, die sie kritisierten, gegen "die indianische Religion seien und damit auch ein Feind der überkommenen Tradition" (Rus 1995: 252). Deshalb müssten sie das Municipio verlassen. Die Ausweisung von mehr als 20.000 evangelisch gewordener Chamula aus ihrer Gemeinde, mit der Begründung, sie hätten das Ämtersystem abgelehnt, ist ein extremes Beispiel in Chiapas. Die Praxis der Ausweisung von Dissidenten begann in den sechziger Jahren, und selbst bis heute beziehen staatliche Stellen keine harte Position gegen derartige Vertreibungen.

Mit dem Beispiel von Chamula sollte verdeutlicht werden, dass das Ämtersystem trotz struktureller Veränderungen nicht in allen Gemeinden verschwunden ist. In den Orten, wo es überlebt hat, ist das auf die Fähigkeit zu Veränderungen und Anpassungen an Ereignisse und Umstände innerhalb wie außerhalb der jeweiligen Gemeinde zurückzuführen. In Zinacantan und Pantelhó bestand die Lösung darin, die religiösen Ämter, die für den Festezyklus verantwortlich sind, als geschlossenes System von den politischen zu trennen. Andererseits gibt es aber auch Fälle, wie den von Chamula, wo religiöse und politische Aspekte trotz einiger Veränderungen weiterhin zu einem geschlossenen System vereint sind, das eine ernst zu nehmende Machtestanz darstellt. Es handelt sich also bei den heutigen Erscheinungsformen nicht um ein Überleben des ursprünglichen Modells, sondern um Umdeutungen von Institutionen, teils auch mit Änderungen in ihrer jeweiligen Funktion.

4. Die katholische Kirche in Chiapas

Eine andere ähnlich komplexe Institution in Chiapas ist die katholische Kirche. Sie zehrt noch immer von dem Erbe, das ihr durch die koloniale Machtposition Spaniens zugefallen ist. 1539 gründete Paul III die Diözese von Chiapas. Ihr erster Bischof, Fr. Juan de Artega, erreichte sein Ziel nie, da er bereits auf dem Weg nach Chiapas verstarb. Seither hatte die Diözese 36 Bischöfe. Der vorletzte von ihnen war Samuel Ruiz García, der erst vor kurzem seine vierzigjährige Amtsperiode beendet hat. Auf ihn folgte im Jahr 2000 Felipe Arizmedi. Seit der Kolonialzeit gab es für das Gebiet von Chiapas nur eine einzige Diözese, und erst vor relativ kurzer Zeit wurde sie aufge-

teilt: 1957 durch die Gründung einer weiteren in Tapachula und 1964 einer zusätzlichen in der Hauptstadt Tuxtla Gutiérrez. Die Diözese von Chiapas befand sich also von Anfang an in San Cristóbal de Las Casas und war seit ihrer Errichtung das wichtigste Zentrum kirchlicher Aktivitäten in der Region.

Dennoch bedeutete die lange Tradition nicht immer Stärke im Sinne einer erfolgreichen Missionsarbeit. In neuerer Zeit war letztere bis vor etwa 40 Jahren eher schwach. Die Tätigkeit der katholischen Kirche war im Laufe der Geschichte von Höhen und Tiefen gekennzeichnet: Die zeitweilige Abwesenheit des Bischofs, der Mangel an Pfarrern und Vikaren und das Fehlen eines formellen katechetischen Programms sorgten dafür, dass andere religiöse Praktiken einen guten Nährboden vorfanden, um sich herauszubilden oder zu konsolidieren.¹¹ Dazu kam noch die Konfrontation mit dem Staat, der der Kirche arg zusetzte. Die schwierigste Phase hatte der Klerus durchzustehen, als der Gouverneur Victorico Grajales (1932-1936) zu einer fanatischen Kampagne der "Religiösen Entfanatisierung" aufgerufen hatte und mit der *Ley de Cultos* die Aktivitäten des Klerus extrem einschränkte. Als "Zeit der geschlossenen Kirchen" und "Verbrennung von Heiligen" ist seine Amtszeit dem Volk in Erinnerung geblieben. Schon sein Vorgänger, der Gouverneur Raymundo Enriquez, hatte mit der antiklerikalen Politik begonnen, Victorico Grajales setzte sie dann aber mit Vehemenz fort. Mit dem Verbot der katholischen Religionsausübung und der Schließung vieler Gotteshäuser brachte er seinen tiefen Hass auf die katholische Kirche zum Ausdruck. Zunächst hatte sich die Politik darauf beschränkt, die Zahl der Pfarrer in Chiapas auf elf zu begrenzen. Während der Amtszeit von Grajales wurde dieses Kontingent aber weiter verringert, und mit der Reform des Gesetzes zur Religionsausübung wurde im Februar 1933 beschlossen, nur noch vier Pfarrern zu erlauben, in Chiapas zu leben und ihren Beruf auszuüben. 1935 wurden die Verfolgungsmaßnahmen nochmals verschärft. Es wurden alle katholischen Gotteshäuser geschlossen und alle Pfarrer ausgewiesen, einschließlich des Bischofs.

¹¹ Nicht zuletzt wegen der Abgeschiedenheit der indianischen Gebirgsdörfer und dem seltenen Besuch eines Geistlichen konnten sich dort ungestört Synkretismen herausbilden. Das gilt besonders für die Zeit nach dem Ende der spanischen Kolonialherrschaft, weil dann, also ab 1821, der Pfarrermangel besonders akut wurde.

Als diese Zeit vorbei war, die von Katholiken als "dunkle Zeit" empfunden wird, normalisierte sich die Lage einigermaßen. Der Pfarrermangel hielt in vielen Gegenden allerdings an und änderte sich auch nicht mit der Aufteilung der Diözese Chiapas in drei Diözesen. Angehörige der Diözese von Tapachula gaben zum Beispiel an, dass zwischen 1950 und 1970 ein Großteil ihres Einzugsgebietes (Orte in der Sierra Madre de Chiapas an der Grenze zu Guatemala) nur von drei Pfarrern betreut wurde, die es kaum schafften, die mehr als 300 auf über 22.000 qkm verteilten Gemeinden zu erreichen (Hernández Castillo 1998). Ähnlich war die Lage in der Diözese von Tuxtla.

Da die katholische Kirche in dieser Lage nicht adäquat auf Wünsche und Forderungen der Bevölkerung reagieren konnte, gab es einen langsamen, aber kontinuierlichen Strom hin zu anderen Kirchen. Nach der Volkszählung hat die Zahl der Katholiken in Chiapas deutlich abgenommen: von 99,89% Anfang des 20. Jahrhunderts ist sie auf 63,9% im Jahr 2000 gesunken.

Bischof Samuel Ruiz García, der 40 Jahre lang als Bischof der Diözese von San Cristóbal vorstand (1960-2000), war sich der anstehenden Probleme bewusst. Er schaffte es in seiner Amtszeit, die religiöse Praxis eines Großteils der in seiner Diözese lebenden Katholiken einschneidend zu verändern. Schon wenige Jahre nach seiner Ankunft, vor allem aber seit Ende der sechziger Jahre, setzte sich Ruiz García für einen Prozess zunehmender Veränderung ein, wie er sich innerhalb der katholischen Kirche seit dem II. Vatikanischen ökumenischen Konzil (1962-1965) abspielte. Die erkennbare Säkularisierung traditionell katholischer Gesellschaften und das Vordringen nicht-katholischer Religionen führten dazu, dass die verschiedenen Diözesen Mexikos seelsorgerliche Projekte und Richtlinien für eine effektivere Betreuung der Gläubigen entwickelten oder übernahmen. So sind während der letzten Jahrzehnte des 20. Jahrhunderts Bewegungen innerhalb der Kirche entstanden, deren Hauptziel die Veränderung der seelsorgerlichen Leitlinien war, um so die Kirchenarbeit wirkungsvoller zu gestalten. Es sollten deshalb Kirchengemeinden so untergliedert werden, dass sich die Mitglieder in der jeweiligen Einheit wirklich zu Hause fühlten.

In Chiapas unterstützten die Diözesen von Tuxtla Gutiérrez und Tapachula vor allem Aktionsgruppen wie die *Acción Católica*¹² oder die *Adoración Nocturna*, deren zentrale Leitlinie in der Durchführung nächtlicher Andachtsstunden und dem Beten zur Gestalt des geopfer-ten Christus besteht. Dazu kommen noch Gruppen um *Movimiento de Renovación en el Espíritu Santo*, die charismatisch ausgerichtet sind. Es wurden also Gruppen bevorzugt, die mit dem Ziel auftraten, die Gläubigen zu rechristianisieren, indem sie durch die Ausübung des Kultes und des Gebetes Anleitungen zu moralischer Erneuerung erhalten. Außerdem nehmen sie an den Sakramenten teil, wodurch die Einhaltung kirchlicher Disziplin gefördert wird. Die Diözese von San Cristóbal zog es demgegenüber vor, in ihrem Einzugsgebiet eine Kirchenarbeit voranzutreiben, die durch die Befreiungstheologie geprägt war, allerdings angepasst an die Wirklichkeit in den indianischen Pfarrgemeinden von Chiapas.

Vor der Ankunft von Ruiz García galt die Diözese von San Cristóbal als eine "traditionelle", in der es allerdings schon einen Ansatz zur Ausbildung von Katecheten gab. Der wurde dann 1962 mit der Gründung von zwei diözesanen Schulen fest etabliert. Zwischen 1962 und 1968 wurden 700 Katecheten ausgebildet, die aus verschiedenen indianischen Regionen stammten. Bei einer Evaluierung der katechetischen Arbeit wurden die Inhalte des Unterrichts allerdings 1968 von indianischen Schülern in Frage gestellt:

Durch die Kirche und das Wort Gottes werden uns Wege verkündet, wie wir unsere Seele retten können, wir wissen aber nicht, wie wir unsere Körper retten sollen. Während wir mit der Rettung unserer Seelen und der Seelen der anderen beschäftigt sind, leiden wir an Hunger, Krankheit, Armut und Tod (Ruiz García 1993: 29).

Diese Aussage wurde in der Diözese berühmt. Sie lieferte die bislang fehlende Leitlinie für eine grundlegende Neuorientierung der Seelsorge. Von nun an hatte der Bischof genauere Vorstellungen von den Veränderungen, die in seinem Amtsbezirk stattfinden sollten. Er meinte dazu:

¹² Seit ihrer Entstehung in Mexiko hat sie einen ausschließlich geistlich-caritativen Charakter und darf sich "aus welchem Grund auch immer nicht in Kriegs- oder Politikangelegenheiten einmischen" (Garibi Rivera, zit. in González Fernández 1995: 97).

Diese Worte mahnten uns und halfen uns zu entdecken, dass das Evangelium keine Sammlung von Dogmen ist, sondern eine befreiende Verheißung, die voraussetzt zu lernen, wie der Geist Gottes in den Werten einer bestimmten Kultur lebt und handelt (ebd.).

Von diesem Augenblick an wurden die Katecheten zum Sprachrohr der Anliegen ihrer Gemeinden. Die Zahl der Ausbildungswilligen nahm rasant zu, so dass 1993 bereits 7.822 Katecheten zusammen mit 422 Diakonatskandidaten und den Pfarrern ihre Mission in 2.668 Ortschaften der Diözese erfüllten. Durchweg Orte, die mehrheitlich aus indianischer Bevölkerung bestehen.

Die seelsorgerische Entscheidung für die Armen – und in der Diözese von San Cristóbal sind das überwiegend Indianer – wurde vom Bischof als eine Kirchenarbeit empfunden, in der das Wort Gottes, also die Lehre auf der Grundlage der Bibel und der katholischen Tradition, „neues Leben und neue Impulse erlangt, unter Einbeziehung der Kultur sowie der historischen persönlichen und gemeinschaftlichen Erfahrungen unserer Brüder“ (Ruiz García 1993, zit. in De Vos 1997: 91). In diesem Sinne wurde die Predigt zum Ort ständiger Auseinandersetzung mit dem eigenen Weg der indigenen Gemeinschaften einerseits und dem Wort Gottes andererseits. Nach Meinung des Bischofs war es das Ziel, dass „sie sich bewusst werden, dass sie die Gestalter ihrer eigenen Geschichte sind“. Aus diesem Grund habe das Wort Gottes, wie auch die Kirche, das Ziel,

dass die Kirche unserer Diözese gemeinsam mit der universellen und lateinamerikanischen Kirche das Vorbild von Jesus und das Zusammenleben in brüderlicher Gemeinschaft verkünde: Sich für das Volk einsetzen und ihm dienen, sich wie Jesus einsetzen im Prozess der Befreiung der Unterdrückten, die selbst die Gestalter ihrer Geschichte sein sollen. Gemeinsam wollen wir die neue Gesellschaft im Hinblick auf das himmlische Reich bauen (Ruiz García 1993: 37).

Verschiedene Einflüsse und Ereignisse prägten die von Ruiz García in der Diözese von San Cristóbal eingeführte katechetische Bewegung. Zu ihnen zählen die wichtigen Anregungen, die der Bischof vom II. Vatikanischen ökumenischen Konzil und der Bischofskonferenz von Medellín, Kolumbien (1968), erhielt. Im Rahmen der theologischen Erörterungen der beiden Treffen wirkte Ruiz García bei der Entwicklung neuer Formen der Seelsorge mit, gemeinsam mit 25 anderen Bischöfen, die Mitglieder der *Unión de Mutua Ayuda Episcopal* (UMAE) waren. Zur gleichen Zeit erschienen auf der politischen

Plattform verschiedener lateinamerikanischer Länder Bewegungen mit ethnischen Forderungen: Erklärung von Barbados, Treffen von Melgar, Kolumbien, und der Indianerkongress von 1974 in Chiapas, dessen ursprüngliches Ziel die Feier des 500. Geburtstages von Bartolomé de Las Casas war.

Das heißt, dass die Überlegungen, die innerhalb der katholischen Kirche angestellt wurden, zusammen mit den gesellschaftlichen und politischen Ereignissen in den lateinamerikanischen Ländern die Ausgangssituation bestimmten, von der aus sich die verschiedenen Diözesen für eine neue Kirchenpolitik entschieden, die die jeweils betroffenen Kulturen mit einbezog. Im Einflussbereich von Ruiz García gelang es, diesen neuen Ansatz in Form einer "Eingeborenenseelsorge" zu konkretisieren. Das geschah auf dem Weg der Eingliederung von Vertretern der Kirchengemeinde (Pfarrer, Ordensleute und engagierte Laien) in eine Organisationsstruktur, deren wichtigste Träger indianische Katecheten waren. Dieser Weg durch eine konfliktreiche Welt "hat uns auf eine lange Wanderung geführt, die auch ein langer Prozess der Bekehrung war" (Ruiz García 1993: 19).

In dieser Veränderungsphase wurden die Grundlagen der seelsorgerischen Tätigkeit genauer bestimmt: 1. Verortung des Subjektes der Katechese in seiner kulturellen Identität und sozialen Realität; 2. Anerkennung der Präsenz und des Wertes einer bereits bestehenden christlichen Tradition in der indianischen Religion; 3. Förderung der Teilnahme der gesamten Gemeinde bei der Besinnung auf das Wort Gottes; und 4. Änderung der Rolle der Katecheten und der Seelsorger vom *Nopteswanej* (Ausbilder, Indoktrinierer) zum *Tijwanej* (Aktivierer und Organisator der gemeinschaftlichen Tätigkeiten) (De Vos 1997: 96). In ähnlicher Art wurden die Arbeitsweisen neu definiert. Von einer "traditionellen" Indoktrination wechselte man über zu Kursen, bei denen die ganze Gemeinde zur Erörterung und Besinnung zusammenkam. Ruiz García erklärt dies auf folgende Weise:

Mit dieser Methode werden Kurse durchgeführt, sei es für eine bestimmte Gruppe, die sie anschließend in ihrer Gemeinde anwendet, oder für ganze Gemeinden, die ihre Sichtweisen und Kommentare einbringen, was als Bereicherung empfunden wird, um anschließend die gewonnenen Einsichten an andere Gemeinden weiterzugeben. Folgende Kurse werden angeboten: Einführung oder Fortbildung für Katecheten; Lesen der Heiligen Schrift; Moderation; diakonische Ausbildung; Menschenrechte; Analyse der Wirklichkeit; Glaube und Politik; Gesundheit. Die Kurse

werden auf der Ebene einer Gemeinde, eines Gebietes oder einer weiteren Region abgehalten (1993: 34).

Dieses Projekt der Diözese stieß in den indianischen Gemeinden auf große Akzeptanz. Gleichzeitig schaffte es sich aber auch verschiedene Gegner, vor allem in den eigenen Reihen der Katholiken. Denn die genauen Analysen der verschiedenen wirtschaftlichen, politischen, kulturellen und religiösen Bedingungen, in denen die Gläubigen leben, deckten natürlich auch Missstände auf, und manche Gemeindemitglieder – vor allem wohlhabende Ladinós – fühlten sich deshalb moralisch angeklagt.

Außerdem gab es Widerstand in bestimmten Indianergemeinden. Hier ist erneut Chamula zu nennen, außerdem Petalcingo, wo katholische Gemeinden, die mit der Politisierung, die sich in der katholischen Kirche ausbreitete, nicht einverstanden waren und sich deshalb dazu entschieden, sich von ihr zu trennen und sich der *Iglesia Católica Apostólica Ortodoxa Independiente* anzuschließen,¹³ die eine Zweigstelle in Tuxtla Gutiérrez unterhält (Sánchez 1999: 54). In ihr wird besonders das Bildnis von San Pascualito verehrt, weshalb diese Kirche auch unter der Bezeichnung *Iglesia de San Pascualito* bekannt ist (Navarrete 1982).

In Chamula entstand der Konflikt zwischen der Gemeindeverwaltung und dem von der Befreiungstheologie geleiteten Gemeindepfarrer, als einige der Gläubigen ihn baten, gemeinsam mit ihnen Ungerechtigkeiten anzuzeigen, unter denen sie litten. Deshalb "war die Anwesenheit des Pfarrers ein Dorn im Auge der Gemeindeverwaltung, denn ihre Vertreter empfanden ihn als einen politisierten Pfarrer" (López Mesa 1992: 120). Außerdem wurde er kritisiert, weil er bestimmte Vorbedingungen für die Erteilung der Sakramente stellte. Das waren besonders Unterweisung und Lehre bezüglich der Bedeutung der Sakramente, was in der praktischen Umsetzung dazu führte, dass vor der Taufe oder Heirat entsprechende Kurse besucht werden

¹³ Der Ursprung dieser Kirche in Mexiko geht auf das Jahr 1925 zurück. Sie wurde mit dem Ziel gegründet, eine mexikanische Kirche zu besitzen, die unabhängig vom Vatikan ist, ohne dabei aber Glaubensinhalt, Kanon und die Grundfesten der katholischen Kirche zu verletzen. Bei ihrer Gründung waren Regierungsvertreter des Präsidenten Calles anwesend, der sich in den letzten Jahren der zwanziger Jahre offen gegen die katholische Kirche (in Rom) stellte.

mussten.¹⁴ Außerdem waren die Amtsträger des Municipio mit der Dezentralisierung der religiösen Organisation nicht einverstanden, die innerhalb der Lokalkirche vorgenommen wurde. Ebenso wenig schätzten sie den damit einhergehenden Einfluss, den nun die Katecheten in den Dörfern des Municipio ausübten, denn jene gestalteten jetzt das religiöse Leben in den einzelnen Dörfern von Chamula. Deswegen wurde der Gemeindepfarrer 1976 aus dem Municipio vertrieben, was eine Trennung von der Diözese San Cristóbal bedeutete. Erst im Jahr 1985 bat dann der *presidente municipal* (Bürgermeister) die *Iglesia de San Pacualito* in Tuxtla, die ja auch zu einer katholischen Religionsgemeinschaft gehört, die Kirche von San Juan Chamula zu betreuen. Was folgte, war rund ein Jahrzehnt harmonischer Zusammenarbeit. Der dortige Pfarrer kam zu allen größeren Festen, taufte ohne Vorbedingungen und beteiligte sich an den Prozessionen, mischte sich aber ansonsten nicht in das religiöse Leben der Chamula ein. Auf die neueste Entwicklung wird weiter unten eingegangen.

Abgesehen von diesen isolierten Fällen einer Opposition innerhalb der Diözese entwickelten sich die Gläubigen, die der Seelsorge von Samuel Ruiz folgten, zu Menschen, die fähig waren, selbst zu hinterfragen und zu entscheiden. Als im Januar 1994 die Bewohner von Las Cañadas die Waffen erhoben, zeigte sich daher auch, dass zahlreiche indianische *comandantes* der *Ejército Zapatista de Liberación Nacional* – EZLN (Zapatistische Befreiungsarmee) viele Jahre lang Katecheten gewesen waren. Trotzdem kann man wohl nicht den Schluss ziehen, dass der Bischof und sein seelsorgerliches Projekt den bewaffneten Aufstand bewusst gefördert hätten.

Jan de Vos (1997: 100) fasst das Ergebnis der Seelsorge der Diözese auf folgende Weise zusammen:

Wir haben hier eine Theologie der Befreiung in indianischer Gestalt, die von religiösen Glaubensvorstellungen ausgeht, die nicht von der christlichen Offenbarung abgeleitet zu sein scheinen. Diejenigen, die sie ausgearbeitet haben, folgten sehr genau den Lehren der Seelsorger, die sie ausbildeten, als sie jung waren: selbst zum Subjekt der eigenen Geschichte zu werden, einschließlich der eigenen Geschichte der Erlösung. Der Prozess der Bewusstwerdung hat sie in Richtungen geführt, die unvorhergesehen von ihren Lehrern waren, aber doch in gewisser Weise von ihnen

¹⁴ Diese von Samuel Ruiz verordneten Kurse sind im gesamten indianischen Gebiet sehr unbeliebt und werden als Diskriminierung empfunden. Das sind sie auch, denn der Besuch entsprechender Kurse wird Ladinós nicht abverlangt.

angezeigt, indem sie verkündeten, dass das Wort Gottes in der eigenen Gemeinde zu finden sei.

5. Die Nicht-Katholiken in Chiapas

Die zweite Hälfte des 20. Jahrhunderts zeichnete sich in Mexiko dadurch aus, dass die religiöse Vielfalt in einigen Regionen stark an Bedeutung gewonnen hat. Dabei fallen die Regionen der Nord- wie der Südgrenze auf, in denen sich seit den siebziger Jahren das religiöse Angebot auffallend erweitert hat, indem die Tendenz stieg, sich nicht-katholischen Kirchen anzuschließen. Dazu gehören einerseits Kirchen, die mit dem Sammelbegriff "Protestanten" bezeichnet werden (auch wenn sie sich selbst zum Teil anders nennen), und andererseits Glaubensrichtungen, die dem Christentum fern stehen und von manchen als "neue religiöse Bewegungen" bezeichnet werden.

Die verschiedenen nicht-katholischen Religionsgruppen, die heute aktiv sind, entstanden zu unterschiedlichen Zeiten und sind auf verschiedenen Wegen nach Chiapas gelangt. Ein Teil kam aus dem angrenzenden Guatemala und anderen Ländern Zentralamerikas, wohin historisch als auch kulturell ohnedies Gemeinsamkeiten bestehen. Der Einfluss der Protestanten zeigte sich jedenfalls zuerst in den Grenzgemeinden der Sierra Madre und des Soconusco.

Zunächst gab es die traditionellen protestantischen Kirchen, unter denen besonders die presbyterianische Kirche herausragt, die seit Anfang des 20. Jahrhunderts an Bedeutung gewonnen hat. Danach kamen gegen Mitte des Jahrhunderts die Gemeinden der Pfingstbewegungen auf sowie so genannte unabhängige religiöse Bewegungen, wie Zeugen Jehovas, Adventisten des siebten Tages und Mormonen. Neuere Pfingstbewegungen traten ab den siebziger Jahren in Erscheinung und fanden einen eigenen Platz im religiösen Bereich. Sie weisen charismatische Grundzüge auf, die nicht nur für einige nicht-katholische Kirchen typisch ist, sondern auch für bestimmte Richtungen der katholischen Kirche, wie das *Movimiento de Renovación en el Espíritu Santo*.

Eines der Ereignisse, mit dem die Zunahme des Protestantismus in Chiapas und auch in anderen lateinamerikanischen Ländern zusammenhängt, war ironischerweise die Konferenz von Edinburgh im Jahr 1910, auf der sich verschiedene europäische protestantische Kirchen versammelten. Dort entschieden die protestantischen Kirchen Euro-

pas, unter ihnen die anglikanische Kirche, dass Lateinamerika nicht mehr das Arbeitsgebiet ihrer Mission sei, womit sie die Vorherrschaft der katholischen Kirche anerkannten. Mit dieser Entscheidung überließ der europäische Protestantismus, vermutlich unbeabsichtigt, den Vereinigten Staaten von Nordamerika die ausschließliche Rolle in der Missionierung. Als in den USA erkannt wurde, was für ein enormes Potential sich ihnen nun bot, versammelten sich Vertreter nordamerikanischer protestantischer Kirchen, um das Vorgehen zu bestimmen, wie man die Missionierung der lateinamerikanischen Länder am besten erreichen könne.

1916 wurde diese Idee konkreter gefasst, als sich 40 religiöse Gesellschaften mit 235 Delegierten (darunter nur 27 *Latinos*) auf einem Kongress in Panama versammelten (Meyer 1989: 121). Der *Congress on Christian Work in Latin America* versuchte die missionierenden nordamerikanischen Gruppen in ihrer Beziehung zu den lateinamerikanischen Völkern zu koordinieren. Die Bestimmung des jeweiligen Missionsgebiets war das zentrale Thema des Kongresses (Bastian 1994: 155). In diesem Zusammenhang übernahm das *Comité de Cooperación para Latinoamérica* (CCLA), das den Kongress organisiert hatte, die Aufgabe, eine Reihe von Regionalkonferenzen zu veranstalten. Daraus entstanden sieben regionale Komitees zur Zusammenarbeit: Río de la Plata, Brasilien, Chile, Peru, Mexiko, Cuba und Puerto Rico. Im gemeinsamen Beschluss grenzte die CCLA mit den Komitees das Territorium jeder protestantischen Gemeinde ab und bestimmte Strukturen für die Zusammenarbeit in den Bereichen Presse, Bildung und theologische Ausbildung.¹⁵

Die mexikanischen Staaten Chiapas, Campeche, Yucatán und Tabasco fielen in das Missionsgebiet der presbyterianischen Kirche aus dem Norden der Vereinigten Staaten von Nordamerika. Diese erhielt große Unterstützung von Seiten der reformierten Kirche Amerikas, ebenfalls aus den USA, sowie von der Zentralamerikanischen Mission und dem *Instituto Lingüístico de Verano* (Hernández Castillo 1993: 167).

Wenn auch in Landkreisen von Chiapas, die an Guatemala angrenzen, schon seit dem Ende des 19. Jahrhunderts erste Erfahrungen

¹⁵ Dokumente der *Regional Conferences in Latin America*, 1917, zit. in Bastian (1994: 157).

mit Protestanten gemacht wurden, stellen die Entscheidungen, die von verschiedenen kirchlichen Vereinigungen in Cincinnati und Panama getroffen wurden, die wichtigste Weichenstellung in der Koordination und Systematisierung der Missionsarbeit dar. Das gilt besonders für die presbyterianische Kirche, die die Grundlagen dafür schuf, dass die Pfingstbewegungen dort Jahrzehnte später auf einen geeigneten Nährboden für ihre Arbeit trafen. Außerdem soll noch einmal daran erinnert werden, dass die Entscheidungen über die geographische Aufteilung der Missionsgebiete außerhalb von Mexiko und überwiegend von Ausländern, hauptsächlich US-Amerikanern, getroffen wurden. Diese Vorgehensweise wurde im Laufe der Jahre zunehmend als unbefriedigend empfunden, stellte sie doch einen Eingriff in nationale Angelegenheiten dar. Aufgrund verschiedener Proteste kehrten viele US-amerikanische Missionare in ihr Land zurück, zumal ja bereits eine von Einheimischen getragene Kirchenverwaltung aufgebaut worden war. Die neu entstandenen Kirchen durchlebten daraufhin eine weitere Mexikanisierung, besonders nachdem 1962 zumindest von den Presbyterianern die Entscheidung getroffen wurde, alle in Mexiko tätigen ausländischen Missionare müssten das Land bis 1972 verlassen (Scott 1991: 83).¹⁶ Der nationale Charakter gewann mit dem Auftreten der Pfingstbewegungen noch an Bedeutung, denn viele von ihnen entwickelten ihre religiösen Leitbilder auf der Grundlage der einheimischen Kultur.

Im Norden und Südosten von Mexiko nahm der Anteil der Protestanten an der Bevölkerung stark zu. Seit drei Jahrzehnten bilden die Staaten Chiapas, Tabasco, Campeche und in geringerem Ausmaß auch Quintana Roo und Yucatán auf nationaler Ebene den harten Kern des Protestantismus (Hernández 1998: 108). Es gibt allerdings auch andere Gegenden mit ausgeprägtem Protestantismus, die vor allem an der Nordgrenze liegen. Wie einige Studien belegen, scheinen dagegen die

¹⁶ Nach Scott war der offizielle Grund der Presbyterianer, dass es nach 100 Jahren ausländischer Missionshilfe an der Zeit sei, dass die mexikanischen Presbyterianer die Nabelschnur durchtrennten. Er fügt allerdings hinzu, es habe noch einen versteckten Grund gegeben, der mit unterschiedlichen theologischen und gesellschaftlichen Positionen in der Mission zusammenhing. Während für die presbyterianischen Kirchen in den USA eine zukunftsorientierte und in sozialen und politischen Belangen engagierte Kirchenamtsführung grundlegend für die christliche Mission war, teilten die mexikanischen Partner diese Meinung nicht.

Mitte und der Westen des Landes größere Resistenz gegenüber dem Protestantismus aufzuweisen.

Im Fall des Südostens gab es zwischen 1980 und 1990 einen bedeutenden Anstieg des Protestantismus und ein Absinken des katholischen Bevölkerungsanteils. In Chiapas sank die katholische Bevölkerung von 76,87% auf 67,60%, in Tabasco von 78,99% auf 72,20%, in Campeche von 85,69% auf 76,30%, in Quintana Roo von 82,% auf 77,80% und in Yucatán von 89,09% auf 85,80%. Im Gegenzug dazu nahm die protestantische Bevölkerung wie folgt zu: In Chiapas stieg sie von 11,4 % auf 16,30%, in Tabasco von 12,21% auf 15%, in Campeche von 7,86% auf 13,5%, in Quintana Roo von 10,64% auf 12,2% und in Yucatán von 6,65% auf 9,3% (Cardiel 1996). Nach dem Zensus von 1990 wurden in Chiapas 440.520 Protestanten gezählt, was 16,3% der Bevölkerung des Staates ausmachte und 12,7% der protestantischen Bevölkerung von ganz Mexiko. Mit 16,3% lag Chiapas bezüglich des Anteils der Protestanten deutlich über dem nationalen Durchschnitt von 4,9% (García Mendez 1993: 75).

Der eingeschlagene Trend hat sich bis zum Jahr 2000 fortgesetzt. In Chiapas nahm der Anteil der Katholiken auf 63,9% ab, in Tabasco auf 70,4%, in Campeche auf 71,3%, in Quintana Roo auf 73,2% und in Yucatán auf 84,3%. Entsprechend erhöhte sich der Anteil der Protestanten aller Schattierungen in Chiapas auf 21,9%, in Tabasco auf 18,6%, in Campeche auf 18%, in Quintana Roo auf 15,74% und in Yucatán auf 11,4%. (INEGI).¹⁷ Im Südosten von Mexiko haben mit-hin die Protestanten in Chiapas am stärksten Fuß fassen können.

In Bezug auf die Gotteshäuser zeigt die nachstehende Tabelle die hohe Zahl der nicht-katholischen.

¹⁷ <<http://www.inegi.gob.mx/difusion/espanol/fnuevo.html>>.

Tabelle 2: Anzahl der Gotteshäuser¹⁸

| Religiöse Gruppe | Anzahl der Gotteshäuser | Prozent |
|----------------------|-------------------------|---------|
| Katholiken | 1.190 | 48,2 |
| Nicht-Katholiken | 1.275 | 51,7 |
| Adventisten | 470 | 36,8 |
| Pfingstbewegung | 418 | 32,7 |
| Presbyterianer | 266 | 20,8 |
| Täufer | 45 | 3,5 |
| Zeugen Jehovas | 13 | 1,0 |
| Mormonen | 7 | 0,5 |
| Nazarener | 6 | 0,4 |
| Nicht identifizierte | 50 | 4,0 |

Quelle: Secretaría de Desarrollo Urbano y Ecología, Registro de Templos 1989 (zit. in García 1993: 81, der Daten der Jahre 1991 bis 1993 mit einbezieht).

Worauf gründet sich der Anstieg der protestantischen Bevölkerung? Die Gründe für Veränderungen der religiösen Präferenz sind zahlreich, und es gibt auch verschiedene Hypothesen, sie zu erklären. Ich beziehe mich hier auf Ergebnisse, die Forscher des *Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social* (CIESAS) Ende der achtziger Jahre im Südosten des Landes erzielt haben. Dabei beziehe ich auch die Beobachtungen von García Méndez (1993) und Garma Navarro (1998) mit ein. Der letztgenannte stützt sich auf eine Umfrage, die vom *Instituto Nacional Indigenista* finanziert wurde. Bei ihr ging es um die religiöse Zugehörigkeit im indianischen Mexiko. Teilergebnisse davon wurden 1997 veröffentlicht.

Der einleitende Aufsatz zum siebenbändigen Werk des CIESAS (1989) über Religionen in Mexiko kommt bezüglich der religiösen Konvertierungen zu folgenden Schlussfolgerungen:

- Der offensichtliche Erfolg der neuen religiösen Gruppen scheint auf der Befriedigung nicht erfüllter Wünsche zu beruhen: Die

¹⁸ Diese Daten des Registers der Gotteshäuser liefern wie die der Volkszählung keine genauen Daten. Im Fall der Täufer und der Zeugen Jehovas (um nur diese zu nennen) ist die Anzahl der Gotteshäuser z.B. höher, wie ich bei meiner Feldforschung in Valles Centrales herausgefunden habe. Ich verwende aber diese Zahlen, da es die offiziellen Angaben sind, und trotz ihrer Ungenauigkeit sind es die einzigen, die wir zu diesem Zeitpunkt besitzen.

nicht-katholischen Gruppen bieten Teilen der Bevölkerung einen religiösen Zuspruch und einen Weg der Hoffnung in einer Welt, in der der Einzelne auf sich allein gestellt ist und anscheinend keine Möglichkeiten sieht, die Lebensbedingungen zu verändern.

- Die besagten religiösen Gruppen bieten vielfältige Möglichkeiten zur Mitwirkung, und daraus abgeleitet zu persönlicher Anerkennung und gesellschaftlichem Ansehen.
- Die Verwendung der jeweiligen Muttersprache ist ein weiterer wichtiger Schlüssel zum Verständnis der weiten Akzeptanz, die nicht-katholische religiöse Gruppen unter der indianischen Bevölkerung im Südosten Mexikos gefunden haben. Durch die Verbindung von Muttersprache und Religion fördern sie außerdem den ethnischen Zusammenhalt.¹⁹
- Diese religiösen Gruppen bieten Kindern, Frauen und Jugendlichen weitreichende Möglichkeiten, aktiv mitzuwirken. Diese Gemeinden sind deshalb attraktive Anziehungspunkte.

Auf ähnliche Weise wird in anderen Artikeln des Werkes argumentiert, wobei immer wieder auf die klassische Abhandlung von Lalive D'Epinay (1968) verwiesen wird: der Erfolg der nicht-katholischen Religionsgruppen beruht darauf, dass sie auf die Bedürfnisse von gesellschaftlich und wirtschaftlich marginalisierten Gruppen eingehen und ihnen rasche Lösungen für ihre jeweiligen materiellen Probleme anbieten, wie folgende Studien belegen:

In einer neueren Arbeit, die die Nicht-Katholiken, ihre vielfältigen Erscheinungsformen und ihre Präsenz in verschiedenen Regionen von Chiapas darstellt, sagt García Mendez:

Die protestantischen missionarischen Einrichtungen reagieren auf die zentralisierenden Tendenzen der regionalen Wirtschaft und Politik in einer Weise, dass die Zahl ihrer Gemeindemitglieder und Gotteshäuser in solchen Municipios am höchsten ist, die regionale Zentren sind, die politische Konflikte aufweisen, oder die einen hohen Zustrom von Migranten haben (1993: 305).

¹⁹ Die presbyterianische Kirche erhielt vom *Instituto Lingüístico de Verano* grundlegende Unterstützung, um die Bibel und andere Schriften in die indigenen Sprachen der Missionsgegend zu übersetzen. Dies ermöglichte die weite Anerkennung des Presbyterianismus in verschiedenen Regionen von Chiapas (Hernández Castillo 1998).

Das stimmt mit den Ergebnissen von CIESAS überein, die besagen:

Armut, geographische Isolierung und Marginalität stehen in enger Beziehung mit dem Grundmuster protestantischer Niederlassungen. Zumindest für die Presbyterianer und Adventisten bildeten Fürsorgeprogramme einen sehr wichtigen Schritt, um in den Gebieten Fuß zu fassen (CIESAS 1989: 306).

García Mendez schließt daraus, dass die Zunahme des Protestantismus in Chiapas eine Folge der Armut und Marginalisierung der Bevölkerungsmehrheit sei, die außerdem über keine politische Interessenvertretung verfüge, mit der sie auf ihre Lage aufmerksam machen könne. Angesichts des extremen wirtschaftlichen Elends und keinerlei Möglichkeiten zur politischen Teilhabe, die es ihnen erlaubte, über ihr eigenes Leben zu entscheiden, sei die Hinwendung zu anderen religiösen Gruppen als den traditionellen oft als eine Form von Protest zu verstehen. Für die Region von Los Altos weist er zusätzlich auf das Problem hin, dass ein Großteil der Bevölkerung keine Möglichkeit habe, an symbolisch wichtigen Handlungen teilzunehmen, wie der Mitwirkung am traditionellen politisch-religiösen Ämtersystem.²⁰ Angesichts der schwindenden Legitimität und Repräsentativität der traditionellen Institutionen in den indianischen Gemeinden vollziehe sich dort nun eine kulturelle Neuordnung der Macht.

Carlos Garma (1998) vertritt die Ansicht, dass die Zunahme nicht-katholischer Kirchen, vor allem in den von Indianern bewohnten Regionen (incl. Chiapas), darauf zurückzuführen ist, dass ihre Organisationen sich auf einheimisches Führungspersonal stützen, das aus den betreffenden Gemeinden stammt. Auf diese Weise verfügen sie über eine zahlreiche indigene Priesterschaft, die nicht nur in den Gotteshäusern eine wichtige Rolle spielt, sondern auch in den einzelnen Ortschaften. Er stellt fest, dass es in den Regionen, in denen der Protestantismus Fuß gefasst hat, mehr indianische Pastoren und Prediger gibt als katholische Geistliche. Wichtig ist in diesem Zusammenhang auch, dass die Rituale in der jeweiligen Indigensprache durchgeführt werden und dass die Prediger eine Bibelübersetzung in der betreffenden Sprache verwenden. Die Bezugnahme zur Kultur des Ortes mache

²⁰ Der wichtigste Grund für diesen Ausschluss ist demographischer Art. Während bis vor wenigen Jahrzehnten fast alle Männer am Ämtersystem teilhaben konnten, ist dies wegen des rasanten Bevölkerungswachstums bei etwa gleichbleibender Zahl der Ämter nur noch für eine kleine Minderheit möglich.

ihre Veranstaltungen umso attraktiver. Abschließend sagt Garma, dass sie ihren Anhängern mit einer strengen Ethik, die das Sparen hoch schätzt, andererseits aber Alkoholkonsum und Ausgaben für Feste ablehnt, Hoffnung auf einen wirtschaftlichen Aufstieg vermitteln.

Diese verschiedenen Sichtweisen lassen sich meiner Meinung nach grundsätzlich auf viele konkrete Fälle anwenden, wenn auch die Dinge in jedem etwas anders gelagert sind. Die Ansätze weisen viele Übereinstimmungen auf, und als gemeinsame Konstante wird die Bedeutung der nicht-katholischen Gruppierungen in der Sozialisation deutlich. Dabei entwickeln sie Aktivitäten, die die Erwartungen von Gruppen wie auch der Individuen zu erfüllen trachten. Außerdem bieten sie die Möglichkeit und den Rahmen für die Herausbildung von Beziehungen, die wie eine Art Sozialarbeit den Mitgliedern helfen können, schwierige Situationen zu überwinden. Überdies ist der Gebrauch der indigenen Sprache in den Ritualen, die Übersetzung von biblischen Schriften und die Präsenz von religiösen Anführern aus der Ortschaft selbst ein sicheres Mittel für die Verbreitung und Annahme der religiösen Botschaft. Ebenso wichtig für die Verbreitung religiöser Inhalte ist die Verwendung elektronischer Medien wie Radio und Tonkassetten.²¹ Bezüglich der gesellschaftlichen Mobilität, die einige Gruppierungen angeblich ermöglichen, wäre es wichtig, diese genauer unter die Lupe zu nehmen. Wenn die Behauptung stimmte: Wäre es dann so, dass alle, die vorher katholisch waren und zum Protestantismus konvertierten, die Erfahrung gemacht hätten, dass sich ihre wirtschaftliche Lage verbessert hat und sie dadurch besseren Zugang zu Gütern und verschiedenen Dienstleistungen erhalten haben? Oder könnte es sein, dass sie ihr Geld nun zwar nicht mehr für Feste, dafür aber für andere Sachen ausgeben, wie den "Zehnten", den einige Glaubensgemeinschaften fordern? Bedeutet der Religionswechsel, dass die Protestanten ihr Geld "rationaler" verwenden?

Ein anderes wichtiges Phänomen, das in mehreren Fällen zu beobachten war, ist der moralische Diskurs vieler Konvertierter, die die evangelische Ethik höher einschätzen als die katholische. Die "rechtschaffene" Lebensführung, die sie praktizieren, indem sie etwa keine

²¹ Seit den achtziger Jahren ist in den indianischen Familien die Benutzung von Radiorekordern weit verbreitet, und das Abhören von Tonbändern mit biblischen Botschaften und religiösen Gesängen in der eigenen Sprache hat die Missionsarbeit bestimmter nicht-katholischer Glaubensgemeinschaften enorm gefördert.

alkoholischen Getränke trinken, nicht an Festen teilnehmen oder die Polygamie vermeiden, wird oft dem Verhalten "der anderen", vor allem der Katholiken, entgegengehalten. Jene werden als "weltlich" bezeichnet, weil sie einen Lebensstil führten, der von dem Gesetz Gottes weit entfernt sei. Kurz gesagt, es gibt nicht nur einen Grund, weshalb sich Menschen dem Protestantismus zuwenden. Im Kontext von Chiapas sind sie mannigfaltig.

Ich komme schließlich auf ein Problem zurück, das durch die Konvertierung zu nicht-katholischen Religionen aufgeworfen worden ist und zu einem Zwist zwischen verschiedenen gesellschaftlichen Gruppen der indianischen Bevölkerung geführt hat. Wie bereits dargelegt, ist der Einzug des Protestantismus in die indianischen Orte von Teilen der katholischen Kirche und der "traditionellen" Katholiken als ein Phänomen angesehen worden, das die traditionellen Strukturen unterminiert, und mit dem Ämtersystem sogar den wichtigsten gesellschaftlichen Stützfeiler der Maya.

Im Municipio San Juan Chamula und einigen Dörfern von Las Margaritas hat die Konversion zum Protestantismus die Gestalt einer wahrhaft symbolischen Rebellion gegen die Fundamente der überkommenen Ordnung angenommen. So wurde sie jedenfalls von den örtlichen Machtinstanzen wahrgenommen, den Amtsträgern im Ämtersystem.

Nach Berichten der Menschenrechtskommission *Comisión Nacional de Derechos Humanos de México* (1992) hat das Auftreten des Protestantismus in indianischen Gemeinden von Los Altos de Chiapas verschiedene Auswirkungen auf diese gehabt. Darauf haben die Gemeindeglieder in unterschiedlicher Weise reagiert. Dabei lassen sich drei Grundformen unterscheiden:

- 1) In einigen Ortschaften wurde der Wechsel eines Teils der Einwohner zu nicht-katholischen Kirchen akzeptiert und galt nicht als Motiv für eine Isolierung im Leben der Gemeinschaft oder gar einen Ausschluss aus ihr. Dies ist die häufigste Art der Reaktion. Die Protestanten nehmen auch weiterhin an vom Rathaus organisierten Gemeindefestnahmen teil, unterstützen die traditionellen Feste (auch wenn sie nicht immer den Ritualen beiwohnen) und übernehmen Ämter oder andere Funktionen.

- 2) In anderen Ortschaften werden Menschen, die zum Protestantismus konvertieren, ausgegrenzt und isoliert. Manchmal sind sie es auch selbst, die sich absondern und weigern, an Aktivitäten mit religiösem, gesellschaftlichem oder politischem Charakter teilzunehmen, da so etwas den Grundsätzen ihrer eigenen Religion widerspricht (derart reagieren vor allem die Zeugen Jehovas, denen grundsätzlich verboten ist, an politischen und gesellschaftlichen Aktivitäten teilzunehmen). Menschen, die sich dieserart vom Rest der Einwohner isolieren oder abspalten, bilden dann Mikrogesellschaften, in denen oft ähnliche Formen der Organisation und Interaktion herrschen wie vorher. Wenn das geschieht, konzentrieren sie sich häufig in bestimmten Ortsteilen oder abgegrenzten Gegenden innerhalb der Gemeinde und leben in einer distanzierteren, aber friedlichen Koexistenz mit dem Rest der Bevölkerung.
- 3) In wiederum anderen Dörfern wird dagegen die Anwesenheit solcher protestantischen Gruppen abgelehnt. Das führt meistens zu Konflikten zwischen den konvertierten Gruppen und denjenigen, die das ablehnen.

Grundsätzlich kann für Chiapas festgestellt werden, dass die ersten beiden Fälle überwiegen. Das gilt sowohl für indianische Orte als auch die der so genannten Ladinós oder Mestizen. Dennoch hat die Präsenz protestantischer Gruppen in den letzten drei Jahrzehnten in einigen vorwiegend indianischen Gemeinden soziale Konflikte hervorgerufen, deren Ausmaß und Tragweite sie als unlösbar erscheinen lässt. Die Sanktionen gegenüber Konvertiten reichten von "einfacher Anfeindung" bis hin zu aggressiven und gewalttätigen Handlungen, wie der Ausweisung aus der Ortschaft. Zu solchen Ausweisungen ist es in Los Altos in verschiedenen Municipios der Tzotzil und Tzeltal gekommen, nämlich in San Juan Chamula, Zinacantán, Amatenango del Valle, Chenalhó, Chalchihuitán und Mitontic, außerdem bei den Tojolabal von Las Margaritas.

Zum heutigen Zeitpunkt lässt sich in Chiapas die Zahl derjenigen Indianer, die zu nicht-katholischen Religionen konvertierten und aus ihren Orten ausgewiesen wurden, auf mehr als 30.000 schätzen. Ein Großteil dieser Familien fand Unterschlupf in der benachbarten Stadt San Cristóbal, und mit gewisser Unterstützung evangelischer Kirchen gründeten sie Siedlungen am Rande der Stadt. Andere, die nicht in der

Stadt leben wollten, wo sie von den Mestizen San Cristóbal diskriminiert werden, erwarben mit Hilfe der religiösen Anführer Ländereien innerhalb des Municipio Teopisca, wo sie Siedlungen vertriebener Protestanten gründeten. Weitere Gruppen von Protestanten zogen in verschiedene indianische Orte, was dort das Missverhältnis zwischen Bevölkerungszahl und Landfläche noch erhöhte. Einige suchten auch Unterschlupf in Gegenden der Selva Lacandona oder der Region von Las Chimalapas an der Grenze zu Oaxaca. Das führte zu einer Reihe von Auseinandersetzungen mit dort ansässigen Bauern (Comisión Nacional 1992).

Verschiedene Wissenschaftler sind zu dem Schluss gekommen, dass das Phänomen der Ausweisung den rein religiösen Rahmen übersteigt und manchenorts zu einem Konflikt mit sozialem und politischem Hintergrund geworden ist, der von lokalen Machtgruppen manipuliert wird. Das extreme Beispiel ist San Juan Chamula, wo die Amtsträger der Meinung sind, sie seien die Wächter von "Tradition und Bräuchen". In Chamula nimmt diese Haltung fast inquisitorische Züge an. Wie sich gezeigt hat, haben solche extremen Maßnahmen gegen Nicht-Katholiken oft keine theologische oder sonst wie auf den Glauben bezogene Grundlage, sondern sind eher eine politische Handhabe im Kontext der sich verändernden Machtstrukturen. Diese intolerante Haltung spiegelt den Eifer wider, das normative System der "traditionellen" Regierung zu schützen und zu verteidigen. Dieses System wird aber von jungen Indianern, die danach streben, in Formen des Regierens hineinzuwachsen, ernsthaft in Frage gestellt. Es geht also um eine Auseinandersetzung im politischen Bereich, der aber auch mit der religiösen Tradition in Beziehung steht.

Wie weiter oben dargelegt, grenzen sich die Autoritäten von Chamula auch gegenüber der Diözese von San Cristóbal ab und verwehren ihr die Einflussnahme auf ihre überkommene Religion. 1985 hatten sie sich mit der *Iglesia Ortodoxa Independiente Mexicana* in Tuxtla darauf geeinigt, dass diese an Sonn- und Feiertagen einen Pfarrer entsandte, der Messen las und Kinder taufte, jedoch nicht in Chamula wohnen durfte. Aus noch nicht näher erforschten Gründen kam es aber 1994 zu einem Zerwürfnis. Es folgte eine mehrjährige Anbindung an die Diözese Tuxtla der offiziellen katholischen Kirche, die entsprechende Funktionen übernahm. Erst nach dem Rücktritt des Bischofs Samuel Ruiz im Mai 2001, dessen Kirchenpolitik Hauptziel-

scheibe der Kritik war, wurde wieder Kontakt zur Diözese San Cristóbal aufgenommen, und der neue Bischof Felipe Arizmendi las am 24. Juni 2001, dem Tag des Patronatsfestes, die Messe in der Kirche von Chamula. Darauf wurde ein Geistlicher der Diözese San Cristóbal zum Gemeindepfarrer von Chamula ernannt, der mit einer Anzahl Katecheten den Dienst aufnahm. Das dauerte jedoch nicht einmal ein Jahr, denn nach Meldung von *La Jornada* (2.5.2002) haben die Autoritäten von Chamula abermals den Pfarrer und seine Helfer mit der Begründung aus der Gemeinde vertrieben, dass sie kulturell ihren eigenen Weg gehen wollen.

6. Schlussbemerkungen

Im Laufe dieser Arbeit habe ich versucht, die drei Hauptformen des Christentums im religiösen Spektrum von Chiapas kurz darzustellen. Im Fall der traditionellen Religion wie auch beim Katholizismus der katholischen Kirche versuchte ich vor allem zu verdeutlichen, wie ihre Institutionen funktionieren. Im ersten Fall bezog ich mich auf das Ämtersystem wie auch auf die Veränderungen, die es durchlebt. Anschließend sahen wir, wie sich die katholische Kirche in Chiapas etablierte und welche Rolle die Diözese von San Cristóbal in neuerer Zeit spielt. Ein Kernpunkt war dabei der seelsorgerische Ansatz im Sinne von Ideen der Befreiungstheologie. Abschließend wurde etwas ausführlicher ein historischer Abriss des Aufkommens der traditionellen Protestanten gegeben, vor allem der Presbyterianer sowie der Bedingungen, die ihr Fußfassen in Chiapas begünstigten. Nicht auslassen wollte ich das umstrittene Thema der Ausweisung von Indianern aus ihren Ortschaften, nachdem sie ihre Religionszugehörigkeit gewechselt hatten. Es ist fast überflüssig zu erwähnen, dass hinter dem angeblichen "religiösen Konflikt" andere Auseinandersetzungen zwischen Faktionen der Orte ausgetragen werden, von denen einige die Dekadenz der "traditionellen Regierungsformen" zum Ausdruck bringen.

Dieser kurze Überblick über die religiöse Vielfalt, in der immer noch der Katholizismus überwiegt, zeigt uns eine intensive Bekehrungsarbeit, die von verschiedenen Gruppierungen geleistet wird. Zum Glück entstehen wegen der Zugehörigkeit zu verschiedenen Glaubensbekenntnissen nicht in allen Fällen Antagonismen. Überwiegend

herrscht Toleranz im Zusammenleben der verschiedenen religiösen Gruppen.

Literaturverzeichnis

- Ai Camp, Roderic (1998): *Cruce de espadas. Política y religión en México*. Mexiko: Ed. Siglo XXI.
- Anaya, Frederico (1999): "Creación de sistemas judiciales alternativos en comunidades indígenas de Chiapas". Vortrag beim Seminario Nacional 1996 sobre la Creación de Alternativas. Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades. Mexiko: UNAM, 21 S.
- Aramoni, Dolores (1998): "La cowiná zoque, nuevos enfoques de análisis". In: Aramoni, Dolores/Lee, Thomas/Lisbona, Miguel (Hrsg.): *Cultura y etnicidad zoque*. Tuxtla Gutiérrez: UNICACH, UNACH, S. 97-103.
- Bartolomé, Miguel Alberto (1997): "El antropólogo y sus indios imaginarios". In: *Ojarasca, Suplemento a La Jornada* (Mexiko), Oktober, S. 8-10.
- Bastian, Jean Pierre (1994): *Protestantismos y modernidad latinoamericana. Historia de unas minorías religiosas activas en América Latina*. Mexiko: Fondo de Cultura Económica.
- Brockmann, Andreas (1991): *Santa Martha. Untersuchungen zur Ethnographie einer Tzotzilgemeinde in Mexiko*. Münster: Lit.
- Cancian, Frank (1965): *Economics and Prestige in a Maya Community. The Religious Cargo System of Zinacantan*. Stanford: Stanford University Press.
- Cantón, Manuela (1998): *Bautizados en fuego. Protestantes, discursos de conversión y política en Guatemala (1989-1993)*. La Antigua, Guatemala: Centro de Investigaciones Regionales de Mesoamérica (CIRMA).
- Cardiel, Juan Cuauhtémoc (1996): "Anexo estadístico". In: Giménez, Gilberto (Hrsg.): *Identidades religiosas y sociales en México*. Mexiko: IIS, UNAM.
- Carrasco, Pedro (1976): *El catolicismo popular de los tarascos México*: SEP-Setenas 298.
- Chance, John/Taylor, William (1987): "Cofradías y cargos: una perspectiva histórica de la jerarquía cívico-religiosa mesoamericana". In: *Antropología* (suplemento), 14, Mai-Juni, S. 1-24. Mexiko: Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH).
- CIESAS – Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (1989): *Religión y sociedad en el sureste de México*. Cuadernos de la Casa Chata. Mexiko, S. 161-167.
- Comisión Nacional de Derechos Humanos (1992): *Informe sobre el problema de las expulsiones en las comunidades indígenas de los Altos de Chiapas y los Derechos Humanos*. Mexiko: CNDH.
- De Vos, Jan (1997): "El encuentro de los mayas de Chiapas con la Teología de la Liberación". In: *Eslabones* (Mexiko), 14, Juli-Dezember, S. 88-101.

- Fábregas, Andrés (1999): "La rotación del prestigio: reflexión en torno a estudios clásicos de los sistemas de cargo en México". In: *Anuario 1998* (Tuxtla Gutiérrez), S. 210-232.
- García Mendez, José Andrés (1993): *Entre el apocalipsis y la esperanza: la presencia protestante en Chiapas*. Tesis para obtener el grado de licenciatura en la Escuela Nacional de Antropología. México.
- Garma Navarro, Carlos (1998): "Afluencia religiosa en municipios indígenas de Chiapas según el censo de 1990". In: *Chiapas: El factor religioso*. México: Publicaciones para el Estudio Científico de las Religiones, S. 189-216.
- González Fernández, Fidel (1995): "El carisma de la vida consagrada y la historia reciente de México (II)". In: *Revista de Cultura Católica* (Universidad del Mayab), 10, 1, S. 69-110.
- Harvey, Neil (1990): "La lucha por la tierra en Chiapas: estrategias del movimiento campesino". In: Zermeno, Sergio/Cuevas, Carlos (Hrsg.): *Movimientos sociales en México*. México: UAM, S. 187-202.
- Hernández, Alberto (1996): "Sociedades religiosas protestantes en la Frontera Norte: estudio sociográfico en tres localidades urbanas". In: *Frontera Norte* (Baja California: Colegio de la Frontera Norte), 8, 15, S. 107-132.
- Hernández Castillo, Aída (1993): "Entre la victimización y la resistencia étnica: revisión crítica de la bibliografía sobre protestantismo en Chiapas". In: *Anuario 1992* (Tuxtla Gutiérrez), S. 165-186.
- (1998): "Religiosas e indígenas en Chiapas, ¿Una nueva teología india desde las mujeres?". In: *Cristianismo y Sociedad, Año XXXVI*. Cuarta Época, 135-136. Ed. Tierra Nueva y Acción Social Ecuamericana Latinoamericana (ASEL). Ecuador, S. 79-96.
- Kalka, Claudia/Brockmann, Andreas (1990): "Ämtersystem". In: Köhler, Ulrich (Hrsg.): *Zur Ethnographie der Tzotzil von Chenalhó*. Münster: Lit, S. 10-41.
- Köhler, Ulrich (1982): "Estructura y funcionamiento de la administración comunal en San Pablo Chalchihuitán". In: *América Indígena* (México), 42, 1, S. 117-145.
- La Jornada*. Tageszeitung. México-Stadt.
- Lalive d'Épinay, Christian (1968): *El refugio de las masas. Estudio sociológico del protestantismo chileno*. Santiago, Chile: Ed. Del Pacífico.
- López Meza, Antonio (1992): *Sistema religioso-político y las expulsiones en Chamula, Chiapas, México*. Tesis para obtener el grado de licenciatura en Sociología. Escuela de Ciencias Sociales, Campus III, UNACH. San Cristóbal de Las Casas.
- Meyer, Jean (1989): *Historia de los cristianos en América Latina, siglos XIX y XX*. México: Ed. Vuelta.
- Moreno de los Arcos, Roberto (1967): "Los cinco Soles cosmogónicos". In: *Estudios de Cultura Náhuatl* (México), 7, S. 183-210.
- Navarrete, Carlos (1982): *San Pasqualito rey y el culto de la muerte en Chiapas*. México: UNAM.
- Parker, Cristian (1994): "El pluralismo religioso en América Latina en el siglo XXI". In: *Cristianismo y Sociedad* (Ecuador, Editorial Tierra Nueva), Cuarta Época, 32, 120, S. 95-99.

- Rivera, Carolina (1998): *Vida Nueva para Tarecuato. Cabildo y parroquia ante la Nueva Evangelización*. Zamora, Michoacán: El Colegio de Michoacán.
- Robledo, Gabriela (1997): *Disidencia y religión: los expulsados de San Juan Chamula*. Tuxtla Gutiérrez: UNACH.
- Roß, Norbert/Wetzel, Dietmar (1997): "Ämtersystem und indianischer Festzyklus". In: Köhler, Ulrich (Hrsg.): *Santa Catarina Pantelhó. Ein Dorf von Indianern und Ladinos in Chiapas, Mexiko*. Münster: Lit, S. 37-59.
- Ruiz García, Samuel (1993): *En esta hora de gracia. Carta pastoral con motivo del saludo de S.S. el Papa Juan Pablo II a los indígenas del continente*. Mexiko: Ed. Dabar.
- Rus, Jan (1995): "La Comunidad Revolucionaria Institucional: La subversión del gobierno indígena en los Altos de Chiapas, 1936-1968". In: Viqueira, Juan Pedro/Ruz, Mario (Hrsg.): *Chiapas: los rumbos de otra historia*. Mexiko: UNAM, CIESAS, CEMCA, Univ. de Guadalajara, S. 251-277.
- Sánchez, Irene (1999): *Teología de la Liberación y formación de identidades entre tzeltales de la zona norte de Chiapas: Petalcingo, un estudio de caso*. Tesis para obtener el grado de Maestría en Antropología Social, CIESAS-Sureste. San Cristóbal de Las Casas.
- Scott, Luis (1994): *La sal de la tierra. Una historia socio-política de los evangélicos en la ciudad de México (1964-1991)*. Mexiko: Ed. Kyrios.
- Villafuerte, Daniel/Meza, Salvador/Ascencio, Gabriel/García, Ma. del Carmen/Rivera, Carolina/Lisbona, Miguel/Morales, Jesús (1999): *La tierra en Chiapas. Viejos problemas nuevos*. Mexiko: Plaza y Valdés, UNICACH.
- Viqueira, Juan Pedro (1995): "La comunidad india en México en los estudios antropológicos e históricos". In: *Anuario 1994* (Tuxtla Gutiérrez), S. 22-58.